

INDIRIZZI BIOETICI DI AREA CATTOLICA CIRCA ALCUNE QUESTIONI DI SALUTE RIPRODUTTIVA

Sommario: 1. Introduzione. 2. L'apporto della prospettiva cattolica in alcune questioni d'inizio vita, alla luce della Legge italiana 40/2004. 3. Messe a punto terminologiche. 4. La rilevanza della prospettiva educativa. 5. Conclusione.

1. La Dichiarazione scritta – presentata, a norma dell'articolo 123 del regolamento n. 32, da alcuni membri del Parlamento europeo¹ –, invitava la Commissione e tutte le Istituzioni europee, sulla base di una precedente risoluzione del Parlamento stesso², a dichiarare il 2014 *Anno europeo per la conciliazione tra la vita lavorativa e la vita familiare*. Le politiche di conciliazione, nelle intenzioni dei firmatari – preoccupati delle urgenti sfide sociali, quali l'*evoluzione demografica*, la crisi economica e finanziaria, la disoccupazione, la povertà e l'esclusione sociale – dovrebbero essere, dunque, destinate a fornire strumenti in grado di consentire «alle donne e agli uomini, in tutti i modelli familiari, di avere una maggiore scelta per equilibrare la loro vita lavorativa e familiare sulla base delle loro necessità e preferenze individuali».

Al di là della nobile dichiarazione d'intenti, che fa comunque riferimento all'andamento demografico e alla gestione delle nuove vite, i peculiari riferimenti terminologici della Dichiarazione a «tutti i modelli familiari» (che suppongono in Europa la coesistenza di più di un modello di quella istituzione denominata tradizionalmente *famiglia*) e «alle preferenze individuali» (che ribadiscono il principio dell'autodeterminazione dei singoli individui, anche nei loro desideri e preferenze ed orientamenti, per esem-

1 Per il testo, cf <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?type=WDECL&reference=P7-DCL-2012-0032&language=IT&format=PDF>. Il testo, del 22.10.2012 (0032/2012) fu firmato da Marian Harkin, Elisabeth Morin-Chartier, Roberta Angelilli, Jutta Steinruck. Ai sensi del regolamento, qualora una dichiarazione raccolga la firma della maggioranza dei deputati che compongono il Parlamento, viene pubblicata nel processo verbale con i nomi dei firmatari ed è trasmessa ai destinatari senza tuttavia impegnare il Parlamento.

2 GU C 102 E del 28.4.2004, 492.

pio circa la vita in coppia e la generatività) mi sembrano indicare già dei precisi indirizzi, non soltanto giuridici, ma ideali, che caratterizzano ormai la «visione del mondo» dei Paesi dell'Unione Europea, con la quale – è stato ricordato anche nella stagione di papa Francesco che, pure, sembrerebbe preludere, se non proprio a una de-istituzionalizzazione della santa Sede, a una sorta di «secondarietà» degli aspetti istituzionali rispetto all'e-vangelizzazione e alle scelte preferenziali verso i poveri –, la santa Sede continua a intrattenere *rapporti diplomatici*³, a riprova che, per il mondo cristiano-cattolico, la via maestra rimane quella del *dialogo istituzionale* coi vari Paesi, al di là degli eventuali dissensi o differenze sul piano del cosiddetto *lessico familiare*, col quale hanno a che fare, in *bioetica antropica*, le cosiddette *questioni d'inizio vita*.

Su alcuni aspetti di tale lessico – che, insieme con il nucleo familiare di una coppia eterosessuale che desidera una nuova vita, implica anche tutto ciò che abbia a che fare con la cosiddetta salute riproduttiva, cioè la genitorialità, la sessualità feconda, la progettazione responsabile di nuove nascite [...] –, non pochi sono oggi i *distinguo* tra gli esperti di bioetica, come si cercherà di vedere nel prosieguo di questa riflessione. *Distinguo* che si articolano a partire dalla nozione stessa di *salute di coppia*, intesa non più come salute soltanto individuale, se si vuole tener in debito conto il fatto che, tra i diritti di quarta generazione, la salute viene considerata particolarmente degna di tutela, non solo in astratto, bensì con specifico riferimento non soltanto alla concretezza dell'individuo umano, definito oggi come non in salute o non pienamente in salute, oppure in completo benessere psicofisico, ma anche nella sua peculiare condizione relazionale di coppia. *Distinguo* che proseguono circa la nozione di vita familiare (che, tradizionalmente, garantiva le nuove nascite, ottenute su base eterosessuale). Tale nozione, secondo gli orientamenti ufficiali dei cattolici, esibirebbe un significato univoco (pur nelle differenti manifestazioni attuative sul piano sociologico), mentre, in contesto europeo, proprio nella direzione della salvaguardia dei diritti alla vita lavorativa di modelli familiari non necessariamente eterosessuali, si vanno invece modificando sia i modi di pensare che di operare. E così, mentre l'anno europeo mira alla «conciliazione» – indirettamente ravvisando, se non proprio l'esistenza di un conflitto, almeno dei ritardi accumulati – tra lavoro e diversi modelli di famiglia, la teorizzazione morale e teologica allude, piuttosto a un ambiente affettivo,

3 Cf *Nota informativa sui rapporti diplomatici della santa Sede (13.01.2014)*; cf Bollettino della sala stampa della santa Sede: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2014/01/13/0025/00046.html>.

fatto di relazioni calde ed emotive – il clima «caldo» dei rapporti d'amore tra una donna e un uomo –, che viene ritenuto la condizione essenziale per la progettazione e la gestione delle questioni che oggi c'interessano, quali sono appunto la procreazione di nuove vite umane, la tutela della vita umana nascente, le scelte iniziali circa la scolarizzazione di coloro che sono i membri più giovani della comunità, la ripartizione delle responsabilità tra la coppia nell'ambiente domestico e nella vita lavorativa, e, prima di tutto, la questione della formazione (una vera e propria rigenerazione culturale) dei nuovi nati. Dal canto suo, infatti, la *Corte europea dei diritti dell'uomo* prende sempre più atto «dei cambiamenti sociali che hanno fatto sì che non esista più un'unica concezione di famiglia»⁴, e di conseguenza va compiendo – soprattutto a partire da una sentenza del 2010 (*caso Schalk e Kopf c. Austria*) –, una vera e propria rivoluzione nelle modalità che favoriscano la conciliazione tra lavoro e famiglia, nel senso che – in un contenzioso relativo a una discriminazione di lavoro – «afferma a chiare lettere che la relazione affettiva di una coppia composta da individui dello stesso sesso rientra nella nozione di vita familiare»⁵, ovvero finisce per considerare «che la tutela della vita familiare si estende anche alle coppie omosessuali»⁶. Si osserverà, in merito, che non si tratta soltanto di una decisione giuridico-pratica del livello europeo – peraltro non sempre recepibile nei diversi ordinamenti costituzionali nazionali (che spesso ascrivono le relazioni familiari al potere nazionale e non a quello dell'Unione) –, ma anche di modificazione degli orientamenti ideali con precisi risvolti di etica pubblica, rilevanti anche sul piano delle costruzioni simboliche degli europei, molti dei quali aderiscono alla confessione cattolica.

Da parte ecclesiale, invece, gli orientamenti etici e bioetici circa il *consorzio familiare* – come lo denominava san Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica del 22.11.1981 – continuano a parlare di un compito fondamentale della famiglia eterosessuale (fondata sul matrimonio e qualificata dall'amore coniugale), che «è il servizio alla vita, il realizzare lungo la storia la benedizione originaria del Creatore, trasmettendo nella generazione l'immagine divina da uomo a uomo»⁷. In sostanza, in que-

4 M. CHIARA VITUCCI, *La tutela internazionale dell'orientamento sessuale*, Napoli 2012, 92.

5 Ivi, 93.

6 Ivi, 97.

7 Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica *Familiaris consortio* circa i compiti della famiglia cristiana nel mondo d'oggi (22.11.1981), 28: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_it.html.

sta prospettiva magisteriale, «Il fecondo amore coniugale si esprime in un servizio alla vita dalle forme molteplici, delle quali la generazione e l'educazione sono quelle più immediate, proprie ed insostituibili»⁸. L'orientamento dottrinale viene ribadito dai libri liturgici, secondo il principio *lex orandi, lex et credendi*. Per quanto riguarda l'Italia, il nuovo *Rito cattolico del matrimonio* (2004), afferma chiaramente, nelle Premesse generali, che matrimonio e amore coniugale sono ordinati, per loro natura stessa, alla procreazione, per cui i coniugi cristiani esprimono e partecipano al mistero di unità e di amore fecondo tra Cristo e la Chiesa⁹.

Di fronte ai nuovi processi socio-culturali (nei quali fanno la parte del leone le possibilità tecnoscientifiche, le quali, oltre ad assistere le coppie con problemi di sterilità o infecondità, rendono possibile la creazione di prodotti embrionari da gameti esogeni alle coppie stabili), l'orientamento cattolico sente chiamare in causa non soltanto l'autodeterminazione e le preferenze in campo familiare e procreativo, ma anche le nozioni di dignità della persona, di non-discriminazione tra soggetti umani in base alla razza, religione o sesso. Di conseguenza, da parte religiosa, viene ribadita una prospettiva personalistico-teologica, disponibile ad accettare perfino la condizione di sterilità coniugale, non tanto come patologia a cui dover ovviare tecnicamente, quanto come occasione per prestare altri servizi alla vita da parte delle coppie desiderose di genitorialità. Si tratta di precise esigenze, proposte come ontologiche e «naturali» che, tuttavia, *in partibus infidelium*, appaiono null'altro che un ennesimo esempio di un modo di procedere che utilizzerebbe argomentazioni desuete e frenanti sul piano etico-sociale, e quindi inibisce un più ampio ripensamento della concezione stessa delle femmine e dei maschi umani nei diversi modelli familiari, che non possono più limitarsi, si dice da parte non ecclesiastica, a guardare la filiazione nelle sole prospettive

8 Ivi, n. 41.

9 Cf *Rito del Matrimonio*, Premesse generali, soprattutto n. 8; per il testo, cf <http://www.liturgia.maranatha.it/Matrimonio/p1/1page.htm>. Tutti ricorderanno il sofferto verdetto della *Humanae vitae* di papa Paolo VI (25 luglio 1968). Lo stesso Pontefice ricorda i cambiamenti che hanno richiesto una nuova riflessione: rapidi mutamenti demografici; condizioni socio-economiche che non consentono un numero elevato di figli; nuovo ruolo della donna e diversa configurazione dell'amore coniugale e degli atti coniugali relazionati a questo amore: dominio ed organizzazione razionale dei ritmi della natura. Di qui le domande: «Se non si possa ammettere [...] che la finalità procreativa appartenga all'insieme della vita coniugale, piuttosto che ai suoi singoli atti; [...] se, dato l'accresciuto senso di responsabilità dell'uomo moderno, non sia venuto per lui il momento di affidare alla sua ragione e alla sua volontà, più che ai ritmi biologici del suo organismo, il compito di trasmettere la vita» (n. 3).

generative delle *persone di genere femminile e maschile*¹⁰. Di qui, quasi ripetendo, sotto altre forme, il conflitto ottocentesco tra evoluzionismo e creazionismo, ci si distanzia dall'auspicata atmosfera di conciliazione, non soltanto tra famiglia e lavoro, ma addirittura tra famiglia e famiglia, divise tra loro da orientamenti ideali di riferimento, se non proprio antitetici, certamente differenti. Ecco perché qualcuno, in ambito teologico cattolico e non solo, invita oggi a partire dal *bios* piuttosto che dall'essere, per costruire una diversa antropologia della vita nascente. Siffatta visione, nella teoria darwiniana, dovrebbe vedere come una «sineddoche della biologia contemporanea»¹¹, ovvero dovrebbe raccogliere la sollecitazione ottocentesca «a prendere atto del dato per cui prima ancora della possibilità fattuale di una ibridazione tra tecnica e vita, è possibile ipotizzare un'ibridazione concettuale tra queste due (così distanti?) dimensioni dell'essere». Darwin, in sostanza, ci avrebbe già invitato «a pensare il dato naturale come tale, già di per sé, entro la dimensione biotecnologica della produzione»¹². In quest'ottica, per la selezione naturale – la quale accade soltanto se si dà la possibilità di agire su corpi assoggettabili a indefinite variazioni e trasformazioni –, dovremmo avviarci a pensare i viventi come altrettanti prodotti di una perenne attività selettiva, ovvero come dei «materiali sperimentali» su cui, attraverso i corpi umani e le loro terminazioni medico-tecnologiche, la selezione sta ancora operando all'interno dei fenomeni viventi. Di qui l'esigenza di una vera e propria trasformazione dei paradigmi scientifici, ma soprattutto etici, che sarebbero comunque intervenuti nel corso del secolo XX, fino all'avvenuta autonomia piena dell'etica rispetto alla religione ed alle scienze, come già alla fine degli anni Novanta del secolo scorso si leggeva: «In questo secolo larga parte della riflessione filosofica sull'etica ha abbandonato il paradigma di ricerca che muoveva dalla preliminare esplicita elaborazione di una teoria antropologica generale ed ha lavorato all'interno di un quadro che privilegia le analisi dei significati e delle nozioni [...] la morale [è] un campo del tutto autonomo non solo dalla religione, ma anche dalle scienze empiriche»¹³.

Nei nostri anni, proprio su questo terreno della totale autonomia dell'etico dal religioso e dal teologico, si fa sempre più acuto il divario speculativo

10 A. MILANO, *Donna e amore nella Bibbia. Eros, agape, persona*, Bologna 2008, 88.

11 CH. FUSCHETTO, *Darwin teorico del postumano. Natura, artificio, biopolitica*, Milano 2010, 11.

12 Ivi, 12.

13 E. LECALDANO, *Principi e basi razionali di un'etica non religiosa*, in E. Berti (cur.), *Problemi di etica: fondazioni, norme, orientamenti*, Padova 1990, 21-68, qui 43.

– prima che giuridico e pratico – tra una concezione che intenda riconoscere il primato alla coscienza morale individuale e storica, senza poggiarla su dei valori proposti come indipendenti dalle soggettività che si determinano e scelgono, e un'altra – quella cristiano-cattolica – che, invece, lamenta le tante esasperazioni etiche e giuridiche derivanti dall'enfasi sulla storicità e sulla soggettività umana, paventando una soggettività, illuministicamente, sempre più chiusa su se stessa e sui propri desideri, quindi non più in grado di riconoscere la propria fallibilità e, in particolare incapace, in campo etico, di andare al di là del criterio del riconoscimento non ontologico del valore morale, configurandolo come se fosse un mero prodotto della intersoggettività e della storicità dei gruppi umani che, di volta in volta, maturano degli orientamenti morali condivisi e si danno, di conseguenza, delle regole per la conciliazione e la pacificazione.

A ben vedere, si apre su questo punto un vero e proprio interessante confronto di etica pubblica generale, chiamata oggi sempre più a bilanciare tra slanci del cuore/buone intenzioni delle anime belle e regole da stabilire per difendere diritti e imporre doveri nella gestione dei futuri nati; a fissare cioè dei «confini certi entro i quali possiamo esercitare le nostre libertà senza offendere quelle altrui», con leggi che tutelino un bene comune, quello della continuazione della vita della specie, sapendo che il piano ideale e operativo risulta, a sua volta, diviso tra la Scilla di una mera definizione intersoggettiva delle scelte etiche, e la Cariddi di chi, invece, «pretende di avere il monopolio della verità e della virtù, fosse pure un monopolio sorretto dall'amore divino»¹⁴. Non è sufficiente relegare al solo piano del dibattito tra teorie morali o religiose questo problema, se si tiene conto del fatto che un buon numero di cittadini europei, o di cittadini di altri continenti dimoranti, per i più svariati motivi, in Europa, è costituito da appartenenti alla fede cristiana, particolarmente nella sua forma cattolica, pur con tutte le gradazioni sociologiche che vanno da un'appartenenza piena ad appartenenze selettive, soprattutto sul piano delle convinzioni etiche. A quali orizzonti ideali e religiosi si riferiranno tali cittadini, quando andranno alla ricerca di scelte vitali e modalità di soluzione in vista dell'obiettivo di conciliazione tra produttività e famiglia, auspicata dall'Europa? Sarà sufficiente, nel confronto tra idealità europee e teorie religiose cattoliche, muoversi sul terreno delle relazioni diplomatiche e istituzionali? In merito, occorre comunque tener conto del fatto che tali cittadini dispongono di una ricca serie di interventi del Magistero cattolico (sia livello di insegnamento personale del Pontefice, sia dei Dicasteri vaticani), i quali vengono

14 P. BONETTI, *Il purgatorio dei laici. Critica del neoclericalismo*, Bari 2008, 87.

proposti non tanto nell'orizzonte di semplici «opzioni etiche» ispirate a convinzioni private, da gestire diplomaticamente nei rapporti tra istituzioni statali, bensì hanno la pretesa di proporsi come degli autorevoli indirizzi morali, offerti sia alla luce della rivelazione soprannaturale, sia come criteri derivanti da argomentazioni razionali e coerenti, e quindi universalizzabili verso credenti e non credenti. Il tutto accade mentre le tecnoscienze della procreazione umana accelerano come non mai le possibilità mediche e tecniche nel campo della possibile realizzazione del desiderio di paternità e maternità dei gruppi familiari. Quando, negli anni Cinquanta del secolo XX, si faceva sperimentazione sugli ovociti appena fecondati di topolina che, prelevati dall'utero della madre, erano trapiantati nell'utero di una topolina normale, i veterinari finirono per applicare, prima ai bovini, questa tecnica che, successivamente, sarebbe stata estesa, si paventava o si auspicava, anche alle donne umane. Allora sembrò prendere corpo ed aver ragione una curiosa avvertenza, espressa negli anni Trenta del secolo – quasi a presagirne gli effetti su tutte le specie mammifere a seguito degli interventi di accelerazione prodotti dal «grande allevatore» umano –, che avrebbe condotto alla produzione extracorporea di embrioni con successivo innesto nell'utero femminile (il corpo che, più di quello maschile, sarebbe diventato il destinatario degli interventi tecnici). Questo ci ricorda un insigne biologo contemporaneo: «Dopo le esperienze in campo veterinario, la Fivet venne estesa alle donne. Diceva un filosofo negli anni Trenta, dopo l'invenzione della fecondazione artificiale negli animali da allevamento: state attente voi donne, perché tutto ciò che viene praticato in campo veterinario sarà poi applicato anche in campo umano!»¹⁵.

2. Non è perciò un caso che, nella prima decade del terzo millennio, quando ormai la tecnologia della procreazione era diventata antropicamente fattibile e di fatto praticata, addirittura si sentì in dovere d'intervenire la Commissione Teologica Internazionale (un organismo della santa sede vaticana, al servizio dell'ex Sant'Uffizio che sovrintende alle corrette formulazioni della dottrina della fede)¹⁶, peraltro riprendendo gli assunti della *Dichiarazione per un'etica planetaria*, formulata nel 1993 da alcuni esponenti del *Parlamento delle religioni del mondo*. Si ri-affermò, così, che esiste tra le religioni un consenso suscettibile di fondare un'etica planetaria,

15 G. CHIEFFI-A. RUSCIANI, *Il trattamento degli embrioni*, in P. Giustiniani (a cura di), *Sulla procreazione assistita*, Napoli 2005, 65-80, qui 74.

16 Commissione Teologica Internazionale (CTI), *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, cfr *Civ. Catt.* (2009) II, 341-398.

cioè un consenso minimo che riguarda valori obbliganti, norme irrevocabili e tendenze morali essenziali. Le avvisaglie tecnologiche e scientifiche, negli anni di questa presa di posizione, erano quelle di una rivoluzione circa la produzione delle *linee di vita*, che in pochi anni si sarebbe attesa *ben al di là della* problematica allora incipiente. Non è un caso che, tra polemiche varie, ci viene ricordato, da un volume sulla storia naturale della maternità, come esista più di un segnale circa la possibilità di un utero tecnologico che finalmente, scollegando la gestazione dal corpo femminile, de-sessualizzerebbe e de-corporalizzerebbe la fecondità umana¹⁷. Il che segna una rivoluzione nello scenario ideale di riferimento, portandosi ben oltre i rapporti simbolici di coppia, perfino oltre le caratteristiche biologiche dei corpi sessuati, addirittura sottraendo, alla bioetica antropica strettamente intesa, le questioni d'inizio vita.

Intesa nell'ottica di educazione, e non soltanto d'istruzione e formazione alla genitorialità, la serie di questioni e problemi, condensati nell'etichetta di «bioetica d'inizio vita», ben si correla con un dinamismo evolutivo genitoriale, oggi così tanto contingente e provvisorio da poter essere, appunto, affidato alle mani dei biotecnologi e non soltanto dei genitori – che in alcuni contesti sono soltanto i genitori *uno e due*, con scavalciamento del tradizionale linguaggio genitoriale paterno-materno -. Coppie e biotecnologi, lavorando in tandem, allo scopo di tutelare la salute di coppia (che potrebbe essere anche lesa, ci è stato detto dalla Corte costituzionale italiana, nel caso di non-soddisfacimento del «diritto» ad essere genitori, o meglio del diritto a tutelare la propria salute in coppia) ormai sono nelle condizioni di poter «commissionare» a soggetti esterni, se non proprio embrioni, almeno gameti, o, per essere più precisi, possono ormai chiedere in dono dei materiali gametici a persone esterne alla coppia, per realizzare il proprio desiderio e il proprio diritto ad essere genitori.

Come si pone la visione religiosa cattolica di fronte a queste specifiche possibilità? Intanto, mantenendosi entro un orizzonte del cosiddetto piano provvidenziale di un Dio, che i testi sacri e la tradizione successiva hanno configurato come Creatore, Provvidente e, soprattutto, come in atteggiamento di «governo» continuo del cosmo e dei suoi ritmi biologici, la prospettiva morale cattolica insiste sul fatto che l'Assoluto è una realtà avente a che fare con la vita feconda della coppia umana, particolarmente nel momento della decisione morale e sociale, prima che biologica, di mettere al mondo nuove vite; e che, inoltre, bisogna riconoscere una verità

17 A. PRASAD, *Storia naturale del concepimento. Come la scienza può cambiare le regole del sesso*, traduzione di Susanna Bourlot, Torino 2014.

oggettiva e universale (o *naturale*), che non è fonte di intolleranza, che anzi si propone come pluralistica, ma non relativistica; in base ad essa, dunque, le persone e le comunità umane sono da riconoscere capaci, alla luce della ragione, di riconoscere gli orientamenti fondamentali di un agire morale conforme alla natura del soggetto umano e di esprimerlo in modo normativo sotto forma di precetti o di comandamenti.

Un caso emblematico di questo peculiare modo di argomentare nel campo della bioetica della vita nascente, può essere ben svolto – come si vuole qui fare – alla luce di alcuni aspetti – prevalentemente terminologici, ma esaminati sempre in quanto evocativi di scenari e orientamenti ideali – del dibattito sviluppatosi a partire dalla legge italiana n. 40 del 2004, sulla «Procreazione Medicalmente Assistita». In merito, ricordiamo che in Italia, anteriormente alla Legge, in una situazione di far west (o anarchia) della procreazione, l'applicazione delle stesse tecniche di fecondazione eterologa, oggi ripristinate dalla recente sentenza della Corte costituzionale, era ritenuta lecita ed ammessa senza limiti né soggettivi né oggettivi e, nell'anno 1997, era comunque praticata in Italia da 75 centri privati¹⁸, i quali operavano nel quadro delle circolari e delle ordinanze del Ministro della salute¹⁹. In questo senso, la legge n. 40 del 2004 costituisce ancora la prima legislazione italiana organica relativa ad un delicato settore che indubbiamente coinvolge una pluralità di rilevanti interessi, i quali, nel loro complesso, postulano quanto meno un bilanciamento tra di essi che assicuri un livello minimo di tutela. Subito bollata giornalmisticamente come «legge cattolica», a motivo della maggioranza parlamentare che l'approvò, la Legge 40, dal punto di vista della teologia morale, è comunque giudicata immorale, perché ammette il ricorso

18 Relazione della XII Commissione permanente della Camera dei deputati presentata il 14 luglio 1998 sulle proposte di legge n. 414, n. 616 e n. 816, presentate nel corso della XII legislatura.

19 Del 1 marzo 1985 (Limiti e condizioni di legittimità dei servizi per l'inseminazione artificiale nell'ambito del Servizio sanitario nazionale); del 27 aprile 1987 (Misure di prevenzione della trasmissione del virus HIV e di altri agenti patogeni attraverso il seme umano impiegato per fecondazione artificiale); del 10 aprile 1992 (Misure di prevenzione della trasmissione dell'HIV e di altri agenti patogeni nella donazione di liquido seminale impiegato per fecondazione assistita umana e nella donazioni d'organo, di tessuto e di midollo osseo), nonché dell'ordinanza dello stesso Ministero del 5 marzo 1997, recante «Divieto di commercializzazione e di pubblicità di gameti ed embrioni umani» (avente efficacia temporalmente limitata, poi prorogata per ulteriori novanta giorni da una successiva ordinanza del 4 giugno 1997). In merito, cf R. AIELLO-E. PISTONE, *Infertilità di Stato. Il desiderio di maternità tra Legge 40 e viaggi della speranza*, Napoli 2013.

a fecondazione extracorporea di embrioni, cioè enfatizza l'artificio tecnologico a danno della «naturalità» che, si dice da parte cattolica, dovrebbe continuare a sovrintendere al delicato compito, meglio servizio, al Creatore, nella generazione di nuove vite. Le tecniche di produzione extracorporea, rendendo oggi possibile, anche in Italia, l'eventuale nascita di un figlio non geneticamente riconducibile ad entrambi i componenti della coppia, in quanto ottenuto con il ricorso a gameti donati da soggetti esterni, viene a creare, di fatto – sul piano sociale e culturale –, con grave danno per l'impianto naturale della famiglia, la differenza tra genitore genetico (in quanto donatore di gameti) e genitore biologico o uterino (in quanto ospitante i gameti donati nell'utero della donna in coppia stabile), per non dire poi del genitore educativo, che spesso prende in carico l'educazione di figli altri a seguito di separazioni e divorzi. Lungo tale direzione, la morale cattolica non può che entrare sempre più in rotta di collisione con il ragionamento dello Stato laico, basato sulla Carta costituzionale; e ciò a partire dalla nozione stessa di famiglia (nascita e articolazione di essa). Non viene «digerito» lo sdoganamento dall'eventualità di un figlio ottenuto con l'aiuto dell'*artificio* medico, pur condividendo il legittimo desiderio della coppia eterosessuale di continuare la specie e di avere dei figli. In definitiva, mentre il ragionamento della società civile e statale guarda principalmente alla libertà e volontarietà dell'atto, che consente di formare una famiglia e di diventare genitori (anche se ciò non implica che tale libertà possa esplicarsi senza limiti), le considerazioni e convincimenti di ordine etico cattolico, piuttosto che sul singolo caso, evidenziano un dissenso, a volte radicale, a volte parziale sullo statuto stesso di queste procedure. Il conflitto di fondo è, come si accennava, tra una visione che giudica indebita l'interferenza provvidenziale del divino nell'umano, e una visione che insiste sull'autonomia e sull'autodeterminazione di un soggetto umano. Si potrà mai prescindere, si domandano i cattolici, da quanto suggerito da un eventuale progetto provvidenziale e perfino prescindere dal verdetto sanitario (chiamato più a prendere atto dell'autodeterminazione fondata della coppia committeente, anziché a proporre diverse e alternative opportunità terapeutiche, seppur all'interno della prassi del cosiddetto consenso informato)? Ovviamente, il giurista è preoccupato di affrontare le questioni dal punto di vista del bilanciamento tra bene vita, protetto in Costituzione, diritto inviolabile, ovvero non negoziabile e intoccabile, alla vita, e coesistente diritto dell'individuo e della coppia a disporre della propria persona fisica, nonché a superare, con l'aiuto della medicina, eventuali patologie che renderebbero impossibile procreare. Sul piano delle teorie generali,

il bioeticista cattolico sostiene che esista un diritto naturale anteriore alle determinazioni giuridiche positive e alle stesse scienze positive, un diritto che dev'essere condiviso dal gruppo sociale, in quanto non è di per sé di natura confessionale, ma deriva dalla cura che ogni cittadino deve avere per il bene comune della società.

3. Mentre la ripresa critica della cosiddetta «legge di Hume» – «divieto di fondare imperativi morali su constatazioni di fatto»²⁰ –, consente ad alcuni di rispettare a tal punto la storicità della nostra condizione esistenziale fino a negare che si diano dei sistemi di valore universali, razionali, fondati sulla natura, e fino a non riconoscere a nessuna entità storica – si tratti di chiesa, di parlamenti, di poteri legislativi, di corporazioni professionali – l'autorizzazione a dettare «indicazioni e limiti su ciò che la bioetica può o non può fare nelle essenze «naturali, nella legge “di natura”, eccetera»²¹, da un ben diverso punto di vista si continuano invece a proporre, se non proprio delle proibizioni assolute pronunciate in nome di una legge naturale, almeno una serie di significati e relative soluzioni etiche, ritenute comunque ragionevoli anche nel montare della cosiddetta cultura e della libertà. Interessa perciò esaminare brevemente, al di là delle questioni tecniche, alcuni valori in conflitto e, soprattutto, valutare il tipo di argomentazione che viene assunta dalle parti in causa, insistendo soprattutto sull'argomentazione di tipo etico, piuttosto che su quella di tipo strettamente giuridico.

In premessa, occorre tener comunque presente che, pur considerando la Legge 40/2004 un male minore, il pensiero cattolico istituzionale rimane, comunque, ancorato al «principio di precauzione» ed al principio del rispetto dei «ritmi naturali» dei corpi dei coniugi. In base al primo, il solo dubbio che l'embrione (i due assetti cromosomici, materno e paterno, già «sorteggiati», ormai riuniti in un unico nucleo) sia innegabilmente un essere umano, merita di per sé tutela e chiede, pertanto, di evitare qualunque tecnica che possa comportare manipolazioni distruttive degli embrioni stessi, dunque anche procreazioni extra-corporee di embrioni. In base al secondo principio, i ritmi biologici naturali sono come delle tracce lasciate dallo stesso processo evolutivo, comunque governato dal Creatore. Tali ritmi domandano ai coniugi di assecondarli, senza cioè ricorrere ad artifici – né medici, né tecnologici – che ne potrebbero forzare l'andamento, sprecando vite, oppure manipolandole come dei semplici prodotti del con-

20 G. VATTIMO, *La vita dell'altro. Bioetica senza metafisica*, Lungro di Cosenza 2006, 29.

21 Ivi, 30.

cepimento. Secondo questa logica, ogni concepito (di fatto, una soggettività fin dalla migrazione dei pronuclei dei due gameti) dovrebbe essere sempre il frutto dell'amore dei suoi genitori, peraltro eterosessuali. Non potrebbe esser voluto né concepito, quindi, mai come il mero prodotto di un intervento di tecniche mediche e biologiche, in quanto ciò equivarrebbe a ridurlo ad oggetto di una tecnologia scientifica. Nessuno, se ne conclude, può subordinare la venuta al mondo di un futuro embrione, poi bambino, a delle condizioni di sola efficienza tecnica, valutabili secondo i soli parametri di controllo e di dominio. Il frutto della generazione umana, dal primo momento della sua esistenza – e cioè a partire dal costituirsi del processo che porterà all'annidamento del concepito nell'utero materno –, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporea e spirituale. L'essere umano, ancorché embrionario, va perciò rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento; anzi, da quello stesso momento, gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente alla vita.

La pietra miliare di siffatto orientamento sta nel principio enunciato dall'enciclica di Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae* (1995): «di fronte alla vita che nasce» è da reputare deprecabile che l'essere umano non sia più capace di «*lasciarsi interrogare sul senso più autentico della sua esistenza*». Si tratta, infatti, di un momento cruciale del proprio «essere», di un momento simbolico, in cui non ci si può preoccupare soltanto del 'fare', ricorrendo ad ogni forma di tecnologia. L'intento della generazione, in questo senso, non è principalmente un «*programmare, controllare e dominare la nascita* [...]»²². In definitiva, si tratta di una peculiare «visione» della vita familiare nel suo aspetto di ambiente fecondo e generativo (peraltro, pensato solamente come eterosessuale). Una visione che spesso si può trovare in dissonanza con altri criteri presenti, frattanto, nelle società europee e nella società italiana che, per esempio, vanno affievolendo il principio della tutela della salute dell'embrione rispetto a quella della madre o della coppia; oppure enfatizzano l'autonomia e la responsabilità del medico con il consenso del paziente anche sulle sorti degli embrioni da produrre e prodotti; o anche ritengono essenziale la realizzazione della genitorialità per la salute della coppia, al punto da ammettere il ricorso a gameti esterni pur di assicurare una speranza di realizzazione di questo legittimo desiderio. Poste così le cose, se ne potrà prevedere una conflittualità sempre maggiore tra le nuove potenzialità e tecniche della medicina nella gestione del

22 Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*: Ench. Vat. 14/2234-2235.

corpo delle persone e dei propri bisogni di salute – e, nel caso specifico, di riproduzione –, e le visioni generali del mondo e della vita personale, a cui sovrintendono le prospettive religiose cattolicamente orientate. In questa direzione, perciò, nelle sempre nuove discussioni sulla vita nascente, favorite dalla procreazione medicalmente assistita, mi sembra *rilevante determinare semanticamente i termini in gioco*, per vederne le differenze e le dissonanze. In primo luogo, il termine *concepito* e quello connesso di *embrione*. Non è un caso che, perfino nel contenzioso costituzionale sulla 40/2004, si è lamentata, da parte dei bioeticisti cattolici, la carenza nella definizione del termine «embrione», soprattutto se con esso si intenda fare riferimento – come auspicato da parte cattolica – ad un significato il più ampio possibile, vale a dire alla situazione bio-somatica che si determina a partire dalla fecondazione dell'ovulo mediante uno spermatozoo. Continuano, in sottofondo, a contrapporsi visioni filosofico-morali (piuttosto che biologiche, mediche e scientifiche), tra coloro che giungono a distinguere tra *chi è già persona* e *chi persona ancora non è*, e chi invece sostiene che l'inizio della vita si verifichi con la formazione dell'embrione; oppure tra chi sostiene la prevalenza del diritto alla salute di chi già è persona in maniera conclamata, oppure è in coppia, rispetto a chi persona non è ancora, ma appartiene comunque alla catena biologica della sopravvivenza della specie. Com'è noto, all'orientamento cattolico, appare discutibile l'opportunità, come avviene correntemente negli stessi ragionamenti biogiuridici, di utilizzare il criterio temporale nel determinare il grado di protezione, più o meno intenso, da attribuire al prodotto del concepimento nelle sue varie fasi di "inizio del processo", di fusione dei due pronuclei, di zigote, di annidamento, di embrione, di feto, di normale sviluppo fetale, fino alla nascita.

Un altro termine, che la discussione dovrà raccogliere e mettere sempre più a fuoco, è quello relativo alla *discrezionalità della valutazione del medico* nelle decisioni di programmazione di una gravidanza umana: dal punto di vista cattolico, il medico non dovrebbe più essere l'unico in grado di individuare il miglior bilanciamento tra rischi e benefici per la donna, per la coppia e per l'embrione. In quest'ottica, oltre a limitare la portata del cosiddetto consenso informato (che suppone pur sempre un'alleanza tra medicina e coppia, nonché tra medicina e progettazione di nuove vite), non si riesce a condividere del tutto che ogni valutazione *in ultima istanza* debba essere lasciata alla discrezionalità del medico, che diventerebbe, in quest'ottica, il depositario del sapere tecnico circa ogni caso concreto. Difatti, in una riconfigurazione dell'atto medico, quella sanitaria resta soltanto una delle componenti, una componente specialistico-professionale, all'interno di una più ampia alleanza terapeutica

tra le persone (la coppia) che desiderano diventare genitori, il sistema medico-sanitario (come espressione esperta della società), i futuri nati, già da Jonas significativamente caratterizzati attraverso la metafora inerme del neonato²³. I genitori, ad avviso dell'orientamento cattolico, non sono altro che dei gestori non «in ultima istanza» della propria situazione di benessere-salute e, quindi, sono essi che dovrebbero, rispetto allo specialista, aderire o meno, acconsentire o meno, a delle mere proposte di soluzione tecnica, proposte di volta in volta da detentori di un sapere scientifico e tecnico.

Un terzo termine riguarda la messa a punto della *rilevanza dei singoli casi concreti* nelle decisioni di vita riproduttiva e di genitorialità, che esigerebbero, pertanto, più degli orientamenti generali che delle *regole* analitiche le quali, per loro struttura, non sarebbero mai in grado di tenere in adeguato conto le diversità esistenti, invece, in ogni singolo caso: ridurre, infatti, la fecondazione assistita – che è tipica e singolare, già in termini biologici, oltre che relazionali ed interpersonali –, ad un modello unico, valido per tutte le situazioni concrete che si presentino alla attenzione dei medici, equivarrebbe ad obliterare completamente quelle che sono le acquisizioni scientifiche più recenti, le quali indicano con chiarezza come siano plurimi già i fattori medico-scientifici che afferiscono alla coppia genitoriale e che, dunque, incidono sulla scelta del trattamento da attuare, cambiandone di volta in volta la natura. Un modello terapeutico unico ed inderogabile, normativamente definito in modo tassativo – com'è avvenuto in Italia proprio nella promulgazione della 40/2004 –, e non configurato, invece, sulle necessità di cura della singola persona, non può che generare litigiosità e contenzioso, dal momento che determina una certa insensibilità alle esigenze poste dalla situazione concreta.

Un altro fattore da mettere a fuoco è quello relativo al *peso da attribuire ai dati statistici ed ai risultati scientifici* nelle considerazioni e soluzioni di ordine etico. Alludo al pur inevitabile riferimento ai dati quantitativi e ai risultati della sperimentazione scientifica: il ricorso alle fonti di dati, oppure ai risultati di una medicina ostetrico-gineocologica basata sull'evidenza. Urge una più ampia discussione circa l'uso di dati quantitativi (e anche alla loro gerarchia: internazionale, nazionale, ministeriale). Non manca, nelle argomentazioni di parte cattolica, soprattutto nelle associazioni *pro life*, la *discussione sui rischi di eugenetica*. Sono criticate quelle argomen-

23 Cf H. JONAS, *Il principio responsabilità*, tr. it. di P. Rinaudo, Torino 1990, Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Torino 1999.

tazioni che trovano l'unica ragione del ricorso alla procreazione assistita nel voler assicurare comunque una discendenza anche ad un gruppo sterile e infecondo, eventualmente selezionando o i gameti migliori, o anche, in caso di poliproduzione embrionaria, gli embrioni meglio riusciti sul piano dei parametri biologici e genetici (che, si obietta, sono soltanto alcuni dei parametri che definiscono la felicità del futuro nato e sottovalutano le componenti psichiche, spirituali, oltre che educative, culturali e simboliche). Una sempre più completa *deregulation* nel settore della procreazione, si paventa, non si limiterà certamente ad una diagnosi per evitare di trasferire in utero embrioni portatori di malattie genetiche (che pure assomiglia per certi versi ad un ampliamento della medicina preventiva), ma potrebbe generare posizioni ideali selettive odiose, dimenticando che le tecniche non riguardano dei prodotti qualunque, ma dei soggetti, almeno potenzialmente, umani. Saremmo in presenza di una «eugenetica negativa», cioè volta a far sì che non nascano persone portatrici di malattie ereditarie, anche se direttamente persegue scopi di «miglioramento» della specie umana.

Un ulteriore scenario, che la bioetica cattolica segnala spesso come da approfondire, è quello relativo alla *salute della donna* in cui avviene l'innesco di embrioni prodotti con tecniche di fecondazione assistita, anche da gameti esterni. Si lamenta che la reiterata sottoposizione della donna a trattamenti invasivi, non sempre ad alto tasso di efficacia, sarebbero lesivi del principio di rispetto della dignità umana della donna. Inoltre, non ci si stanca discutere quello connesso della salute dell'embrione e, soprattutto, della salute psico-fisica del partner maschile nel processo riproduttivo, quando tutto il processo della generazione s'imbarchi nel corridoio delle cosiddette «prove per tentativi ed errori».

Numerosi sono infine, secondo l'orientamento religioso, i risvolti di natura gestionale ed economica. In merito, bisognerà ben valutare la sorte degli embrioni definiti in stato di abbandono, oggi crioconservati non più in maniera centralizzata e comunque con oneri a carico della collettività.

4. A ridosso di queste puntualizzazioni di carattere terminologico, bisogna continuare a domandarsi chi di fatto decida, o sia titolato a decidere, in bioetica della vita nascente, oggi. Se non ci sono più delle soluzioni univoche universalizzabili in nome di un fondamento, di una ragione, di un'essenza delle cose o di una natura, a chi sarà mai attribuito il compito di decidere in ultima istanza? Al potere politico e legislativo, che decide comunque a colpi di maggioranza? Ai comitati etici indipendenti locali, che tuttavia pongono il problema della fonte della propria designazione (il potere politico o amministrativo), alla coppia, alla donna (il cui corpo assu-

me ancora un ruolo centrale nella generatività umana)? O quali altre forme di rappresentatività popolare si troveranno? Si ricorderà che, accogliendo in sede sociale e politica il tentativo etico della Chiesa cattolica, si finirebbe per accogliere, nella società e nella politica, non soltanto l'intrattenimento di relazioni diplomatiche, ma altresì dei «valori non negoziabili» proprio nel campo dei processi d'inizio vita.

Tutte queste considerazioni spingono nella direzione della maturazione della necessità di comunicare alle giovani generazioni le problematiche, e le problematichità, della bioetica della vita nascente. In più casi, le prese di posizione autorevoli da parte della gerarchia cattolica, sono ancora viste come una forte pressione esercitata dal Vaticano, in particolare da organismi della Chiesa istituzionale e dai vescovi italiani, in ambiti che sarebbero «laici», perché di esclusivo profilo medico e bioetico. Ovviamente, se il giurista è soprattutto preoccupato di affrontare le questioni dal punto di vista dell'obbligo giuridico – per il quale si distingue opportunamente tra una decisione che è tipicamente etica, personale e particolare ed obbligo giuridico, che è generalmente astratto e che vale per tutti i casi –, il bioeticista attento all'orizzonte religioso è, invece, preoccupato della rilevanza speculativa dei principi e della loro trasmissibilità alle nuove generazioni. Certo, ne possono nascere conflitti di gestione, al punto che a volte si potrebbe decidere di abdicare a forme di educazione, preferendo avviamenti alla formazione, anche nel progressivo riconoscimento della propria identità sessuata, nonché nei ritmi collegati alle decisioni generative.

Va registrata, insomma, una tensione, in qualunque tentativo che cerchi di «conciliare una concezione puramente formalistica del diritto con un autentico profondo senso della giustizia e dell'umano»²⁴. Da un lato, infatti, il diritto non dovrebbe tanto trascrivere nelle norme una sorta di ontologia degli ideali e dei valori, ovvero non dovrebbe supporre speculativamente dei diritti inalienabili per natura umana (come invece avvenne nella proclamazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America del 1776 dove si poté giungere ad affermare, per questa via astratta e poco produttiva sul piano dell'elaborazione delle norme positive, perfino un «diritto alla felicità»). Dall'altro, un diritto, che viene storicamente prodotto e modificato secondo le diversità di contesti e di nuove esigenze socio-culturali, dovrebbe almeno tener conto della persistenza di un appello abbastanza generalizzato a dei valori inalienabili, tipici di ogni appartenente alla specie umana, un appello, cioè, ad un diritto inteso in quanto tale, almeno nell'intento di

24 F. DI MARCO, *I diritti umani, la pace, la guerra nel pensiero di Norberto Bobbio*, Fondi (Lt) 2010, 19.

non descrivere tanto la realtà di fatto quanto la prescrizione di un dovere. L'auspicio cosmopolitico di uno degli ultimi scritti di Kant del 1798 (*Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*) deve, insomma, oggi fare i conti con l'unico vero cosmopolitismo realizzato, che è la globalizzazione economica e finanziaria. Comunque se ne voglia uscire (o non uscire), si rammenti che, sul piano della discussione di bioetica generale e di filosofia della medicina, il profilo della salute è cambiato sia in riferimento al sistema sanitario, sia in riferimento alla definizione stessa di salute, sia soprattutto in riferimento alla modificabilità storica di un tale diritto²⁵, sia in riferimento alle argomentazioni morali proposti dalla sensibilità cattolica. Se anche la Convenzione di Oviedo²⁶, un testo sovranazionale, disponeva che le volontà espresse dal paziente *sono prese in considerazione dal medico*, ovvero da lui valutate in scienza e coscienza, il bioeticista di orientamento cattolico non può esimersi dall'interrogarsi su quale concetto di vita si debba, appunto, «in assoluto» e sul piano morale assumere, ovvero se essa sia un valore di per sé indisponibile, indipendentemente dal livello di salute, di percezione della qualità della vita, di autonomia o di capacità di intendere e di volere, oppure si possa/si debba affermare non tanto che il valore intrinseco e la personale dignità di ogni essere umano non mutano, qualunque siano le circostanze concrete della sua vita, bensì che, in ogni valutazione e decisione sulla generatività, si debba introdurre la nozione di dignità della vita, pur considerando l'eventualità che un soggetto possa ritenerla un valore gradiente. L'eventualità di una estraneità teoretica, oltre che morale, tra due possibili posizioni incommensurabili, non può condurre nell'imbuto dei soli criteri biogiuridici e biopolitici, finalizzati al solo bilanciamento tra esigenze e armonie di pesi e contrappesi. In una società complessa diventa rilevante anche il peso che possano-debbero avere anche i credenti e le loro associazioni o istituzioni, dunque anche la Chiesa cattolica, pur nella convinzione che un Parlamento non debba produrre leggi orientate da precetti di tipo religioso. Soltanto una discussione formativa ed educativa potrà avviare le giovani generazioni ad una diversa modalità di trovare vie d'uscita e far ipotizzare soluzioni non soltanto più plausibili ma, soprattutto, più umane.

25 Come di fatto è avvenuto ad opera del nostro potere costituente, che ha potuto appunto modificare il Titolo V della costituzione e dare luogo a legislazione concorrente tra Stato e Regioni anche circa la salute e la sua tutela.

26 Convenzione sui diritti dell'uomo e sulla biomedicina, sottoscritta a Oviedo il 4 aprile 1997 (ed il relativo Protocollo addizionale del 12 gennaio 1998, n. 168) ratificata dall'Italia con la legge 28 marzo 2001, n. 145.

5. Oggi ci si domanda se ci sia aria di nuovo nella bioetica al tempo di papa Francesco. L'interrogativo non può non desumere spunti dall'intenso dibattito che si sta svolgendo a partire dalla III Assemblea generale straordinaria del Sinodo dei Vescovi (5-19 ottobre 2014). Certo, non si tratta di parole testuali del papa e neppure di proposizioni definitive, in quanto ogni decisione futura sarà tutta di *Franciscus*, il quale dovrà scrivere – come prevedono le regole sinodali – una sua Esortazione apostolica, dopo il nuovo Sinodo ordinario previsto per l'ottobre 2016. Ma siamo comunque di fronte a un documento ponderato, che tiene conto del dibattito libero di vescovi, esperti e anche coppie di sposi. Nel gergo di chiesa, si tratta della *Relatio post disceptationem*, ovvero della sintesi dei risultati delle riflessioni e dei dialoghi in Sinodo. Si parla di famiglia e di famiglie, quindi di unione, coniugalità, fedeltà, fecondità, identità sessuale. Non si poteva non toccare qualche questione di sapore più bioetico. E proprio qui si vede qualche spiraglio, a partire dal fatto che neppure una volta si nomina il termine *peccato* in riferimento all'orientamento sessuale (sì, proprio orientamento, non *identità*!), lasciando la parola per descrivere, in soli tre casi, una delle eventualità dello stare al mondo. È significativo che la bioetica al tempo di papa Francesco, di fronte alla «questione omosessuale», prima di giudicare, si senta interpellata, anzi invitata ad *accogliere* e ricorda che siamo di fronte a volte, a persone, *persone omosessuali* appunto, che spesso sono credenti e, come si dice, «hanno doti e qualità da offrire alla comunità cristiana», «desiderano incontrare una Chiesa che sia casa accogliente per loro». La dottrina cattolica su famiglia e matrimonio una volta tanto sembra non essere usata come una «clava» per percuotere il diverso o il dissonante. Viene ribadito a caratteri cubitali, quasi incoraggiando norme anagrafiche sulle unioni civili diverse da quelle familiari e matrimoniali, che «le unioni fra persone dello stesso sesso non possono essere equiparate al matrimonio fra uomo e donna». Ma insieme ci s'interroga – sembra un interrogativo retorico – se le comunità ecclesiali siano in grado di accettare e valutare un altro tipo di orientamento sessuale, immaginando cammini realistici di crescita affettiva e di maturità umana ed evangelica integrativi della dimensione sessuale. La questione viene presentata, quindi, soprattutto come un'importante sfida educativa. Sul piano biopolitico, si paventano le pressioni e i condizionamenti di organismi internazionali, svolti soprattutto mediante aiuti finanziari, miranti «all'introduzione di normative ispirate all'ideologia del *gender*». Il profilo morale del problema ne risulta comunque attutito, a vantaggio della quasi ammirazione nei confronti di casi «in cui il mutuo sostegno fino al sacrificio costituisce un appoggio prezioso per la vita dei partners» omosessuali.

Contigua alla questione omosessuale – che dà luogo a unioni tendenzialmente infeconde e sterili (tranne i casi di nuove forme surrogate di filiazione) –, è quella che i sinodali denominano *la trasmissione della vita*. Una volta posto che la «vita è esigenza intrinseca dell'amore coniugale», siamo di nuovo alla bioetica della procreazione – ma si cita soltanto il caso della maternità surrogata -. L'ingresso in questa problematica consiste, alla fin fine, in un generico richiamo al senso dell'affettività, anche nel legame coniugale, inteso «come un cammino di maturazione, nella sempre più profonda accoglienza dell'altro e in una donazione sempre più piena». Forse troppo poco. O, forse, troppo agli occhi di papa Francesco che, pure, qualche tempo fa ha esclamato: «E la domanda di fondo diventa questa: “Chi sono io per giudicare questo? Chi sono io per chiacchierare di questo? Chi sono io, che ho fatto le stesse cose o peggio?”» (Meditazione del 17 marzo 2014). In ogni caso, la situazione del dibattito sembra molto fluida.